ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année — Janvier - Février 1966 — N° 393

REMARQUES SUR LE SYMBOLISME DU SABLIER

Le sablier est le plus communément un symbole du temps et de la mort : le sable qui s'écoule et mesure la durée suggère en effet le temps sous son aspect irréversible et fatal, ce glissement inexorable que rien ne peut retenir et dont personne ne peut annuler les échéances. En outre, la stérilité du sable évoque le néant des choses en tant que simples accidents terrestres, et l'arrêt du mouvement nous rappelle l'arrêt du cœur et de la vie.

A un autre point de vue, le symbolisme du sablier se dégage en premier lieu de la forme même de l'objet : les deux compartiments dont il est fait représentent respectivement le haut et le bas, le ciel et la terre (1), et le mouvement du sable indique un pôle d'attraction, celui du bas, le seul que le plan physique puisse nous offrir ; mais il y a en réalité deux pôles, l'un terrestre et l'autre céleste, si bien que l'attraction céleste devrait être représentée par le mouvement ascendant du sable vers le compartiment supérieur ; comme ce mouvement est physiquement impossible, ce qui le symbolise en fait est le renversement du sablier, geste essentiel qui manifeste en un sens la raison d'être de l'appareil. Un mouvement vers le haut, spirituellement parlant, est du reste toujours un renversement, d'une part parce que l'âme se détourne du monde qui à la fois l'emprisonne et la disperse, et d'autre part parce qu'elle

(1) Signalons l'existence, en pays musulman, de tambours ayant la forme même du sablier, et dont un côté est appelé « terre » et l'autre « ciel ». Il y a en Extrême-Orient des tambours analogues, marqués sur chacune des deux peaux d'un signe dérivé du *yin-yang*, symbole graphique composé de deux compartiments de différentes couleurs dont chacun contient un point de la couleur opposée.

inverse le mouvement de sa volonté ou de son amour (1).

L'expression « pôle d'attraction » évoque, en connexion avec notre symbole, l'image de deux foyers magnétiques, l'un situé en haut et l'autre en bas, ce qui pourrait donner lieu à l'objection que la terre et le ciel ne sont pas des « points » mais des « espaces » ; la réponse est que le haut et le bas et par extension l'intérieur et l'extérieur comportent chacun deux aspects, réductif l'un et expansif l'autre : le monde attire comme un centre magnétique, mais en même temps il est divers et il disperse ; le « Royaume des Cieux » attire lui aussi comme un aimant, mais en même temps il est illimité et il dilate. Ce qui s'oppose à l'espace « monde » — ou ce à quoi cet espace s'oppose — est le point « esprit », la « porte étroite » ; et ce qui s'oppose à l'espace « esprit », au « Royaume des Cieux » qui « est au-dedans de vous », est le point « monde », le péché, la contraction passionnelle et luciférienne (2). Il n'y a pas de point de rencontre entre le monde comme tel et le Ciel comme tel : pour le premier, le second apparaîtra toujours comme un goulot ou une prison, et *vice versa*. Du moins en est-il ainsi au niveau des alternatives morales ; au-delà de ce plan, la rencontre immédiate entre les deux points opposés ou entre les deux espaces, ou leur coïncidence en quelque sorte, se produit notamment en alchimie contemplative et en vertu de la transparence métaphysique des choses ; mais alors, précisément, il n'y a plus d'opposition, il y a simplement différence de mode, de degré, de manifestation. La beauté terrestre ne

(1) La tente conique des Peaux-Rouges nomades comporte le même symbolisme : dans le *tipi* indien, les perches sont disposées en sorte que leurs bouts dépassent largement le point de jonction ou de croisement, indiquant ainsi la dimension céleste ; ce point, qui n'est pas sans analogie avec le nœud gordien ni avec le labyrinte, est considéré par les Indiens comme le passage par lequel les âmes s'échappent vers l'au-delà.

(2) « L'Ecriture, et la Foi, et la Vérité, attestent que le péché n'est rien d'autre, de la part de la créature, que le fait de se détourner du Bien inchangeable et de se tourner vers le bien changeable ; c'est-à-dire que la créature se détourne du Parfait pour se tourner vers « ce qui est partiel » et imparfait, et le plus souvent vers elle-même. » (*Theologia Germanica*, II).

s'identifie de toute évidence pas au péché, elle manifeste la Beauté céleste et peut, à ce titre, servir de levain spirituel, comme le prouvent l'art sacré et l'innocente harmonie de la nature.

La force comprimante du péché est l'ombre inversée de l'attraction béatifique de la « porte étroite », de même que la dispersion passionnelle est l'ombre inversée de la dilatation intérieure vers l'Infini. Le « compartiment inférieur » est fait soit d'inertie ou de pesanteur, soit d'agitation ou de volatilisation ; le « retournement du sablier », c'est-à-dire le choix de l'autre pôle d'attraction ou le changement de direction, est un apaisement pour l'âme agitée et un déploiement pour l'âme inerte. La réalité spirituelle implique à la fois le calme du « moteur immobile » et la vie du « feu central » ; c'est ce qu'exprime le Cantique des Cantiques en ces termes : « Je dors, mais mon cœur veille. »

Il y a un rapport d'analogie entre le « haut » et l'« intérieur » d'une part et le « bas » et l'« extérieur » d'autre part : ce qui est intérieur se manifeste par la hauteur et inversement, suivant les plans ou les circonstances, et de même, *mutatis mutandis*, pour l'« extériorité » et la « bassesse », ces mots pris dans leur sens cosmique. Quand le Christ ou la Vierge se retirent du monde visible, ils commencent par « monter » ; les Anges « descendent », le Christ reviendra en « descendant » ; on parle de la « descente » d'une Révélation et d'une « montée » au Ciel. La hauteur suggère l'abîme entre l'homme et Dieu, car le serviteur est en bas, et le Seigneur en haut ; l'intériorité, elle, se réfère plutôt à l'Ipséité ou au Soi : l'extérieur est l'écorce ou la forme, et l'intérieur est le Noyau ou l'Essence.

Tendre vers le haut, c'est donc en même temps vivre vers l'intérieur ; or l'intérieur se déploie à partir d'une certaine abolition de l'extérieur, ou à partir d'une « concentration » mentale ou morale. La « porte étroite » est *a priori* un anéantissement sacrificiel, mais elle signifie également, d'une manière plus profonde, un anéantissement béatifique. On se souviendra ici de l'analogie entre la mort et l'amour, *mors* et *amor :* la mort est comme l'amour un abandon de soi, et l'amour est généreux comme la mort ; chacun

est le modèle ou le miroir de l'autre. L'homme doit « mourir au monde », mais il arrive aussi que le monde « meure à l'homme », lorsque celui-ci a trouvé le mystère béatifique de la « porte » et qu'il a été saisi par lui ; la « porte » est alors la semence du Ciel, elle est l'ouverture vers la Plénitude (1).

La « porte étroite » révèle sa qualité béatifique quand elle apparaît, non comme un passage obscur, mais comme le Centre ou le Présent, c'est-à-dire comme le point de contact du monde ou de la vie avec la « Dimension divine » : le Centre est le point bienheureux qui se situe sous l'Axe divin, et le Présent est l'instant béni qui nous ramène à la divine Origine. Comme le montre le goulot du sablier, cette contraction apparente dans l'espace et le temps, laquelle semble vouloir nous anéantir, débouche en réalité sur un « nouvel espace » et un « nouveau temps », et transmue ainsi l'espace qui nous entoure et nous limite et le temps qui nous entraîne et nous ronge : l'espace se situe alors comme en nous-mêmes, le temps devient un fleuve circulaire ou spiroïdal autour d'un centre immobile.

Dans le sablier, un compartiment se vide, l'autre se remplit : c'est l'image même du choix spirituel, lequel s'impose parce que « nul ne peut servir deux maîtres » ; il est vrai que la nature des choses permet parfois d'intégrer un élément superficiellement hété-

(1) « En vérité, à côté du difficile est le facile », dit le Koran (XCIV, 5 et 6), et c'est là encore une allusion au mystère de la « porte étroite », d'autant que ce même passage commence par ces mots : « N'avons-nous pas élargi ta poitrine », c'est-à-dire, précisément, l'« intérieur ». — D'autres passages koraniques se rapportent à ce même symbolisme : « Il produit les deux mers qui se rencontrent ; entre elles se trouve un isthme qu'elles ne dépassent point ». (LV, 19 et 20) « Et c'est Lui qui produit les deux mers, celle-ci douce et potable, et celle-là salée et amère ; et Il mit entre elles un isthme et une clôture fermée. » (XXV, 53). — Selon le Livre non canonique d'Esdras, « la mer est située en un vaste espace afin qu'elle puisse être profonde et grande ; mais imagine que l'entrée soit étroite, et pareille à une ornière : qui donc pourrait entrer dans la mer et la regarder de haut pour la dominer ? S'il ne passe au travers l'étroit, comment arriverait-il dans le large ?... Alors (après la chute d'Adam) les entrées de ce monde furent rendues étroites, pleines de chagrin et de travail... Car les entrées du monde plus ancien étaient larges et sûres, et dispensaient un fruit immortel. » (*II Esdras*, VII, 3-5 et 12-13).

rogène dans une attitude spirituelle, — car un homme extérieurement riche peut être « pauvre par l'Esprit », — *mais il n'est jamais possible de nous situer*, avec le centre même de notre être, à la fois sur deux plans incompatibles.

Un autre aspect — cosmologique celui-ci — du symbolisme du sablier est le suivant : l'écoulement des grains de sable est comme le déroulement de toutes les possibilités incluses dans un cycle de manifestation ; une fois les possibilités épuisées, le mouvement s'arrête et le cycle est clos (1). On pensera ici, non seulement aux cycles cosmiques, mais aussi et même avant tout, au Cycle divin, lequel s'achève, après des myriades de cycles subordonnés, dans l'Apocatastase ; dans cette acceptation, la pluie des grains de sable marque à la fois l'épuisement des possibilités et, inversement, leur intégration finale et totale dans la Dimension divine ou nirvânique.

La doctrine-clef du sablier est en somme la suivante : Dieu est Un ; or le nombre 1 est quantitativement le moindre de tous, il apparaît comme l'exclusion de la quantité, donc comme l'extrême pauvreté ; mais au-delà du nombre, dans l'ordre des principes que le nombre reflète en sens inverse, l'Unité coïncide avec l'Absolu et par conséquent avec l'Infini, et c'est précisément l'indéfinité numérique qui reflète à sa manière la divine Infinitude. Toutes les qualités positives que nous constatons dans le monde sont limitées, elles sont comme les pointes extrêmes, et sous un certain rapport inversées, d'essences qui se déploient au-delà de ce que nous livrent nos sens et même toute notre conscience terrestre. La « porte étroite » est à la fois inversion et analogie, obscurité et lumière, mort et naissance.

Frithjof SCHUON.

(1) Dans le sablier, on observe qu'au début de l'écoulement, le mouvement du sable est imperceptible, tandis que vers la fin il devient de plus en plus rapide ; ce phénomène est strictement analogue à ce qui a lieu dans le déroulement d'un cycle.

CONSIDÉRATIONS SUR LA SPIRITUALITÉ TANTRIQUE

Il y a trois manières de considérer le *Tantra* chacune acceptable dans son ordre propre : d'abord, il y a la manière relativement extérieure de l'érudition universitaire, qui se préoccupe en grande partie d'accumuler de l'information et de trier des sources — ici, les questions d'influences et d'origines, et aussi d'affinités historiques en général, jouent leur rôle ; deuxièmement, il y a la manière essentielle et normale de considérer le *Tantra*, qui peut aussi être appelée la manière « traditionnelle » sous son double aspect de sagesse (*prajnà*) et méthode (*upâya*) ou, en d'autres termes, une théorie métaphysique (ne l'oublions pas, la signification primitive du mot grec *theoria* est « vision ») avec ses moyens de concentration appropriés, ses modalités « yogiques » ; troisièmement, il y a ce que l'on peut décrire comme un « sens tantrique » généralisé, par lequel il est possible de reconnaître l'existence, dans des endroits où le nom du *Tantra* a été inconnu, de doctrines et de méthodes analogues, apportant ainsi un témoignage concordant en faveur des méthodes spirituelles en question. Voyons donc comment apparaîtra le *Tantra* considéré sous chacun de ces points de vue différents.

D'abord l'approche savante : Il faut faire remarquer, dès le départ, que cette manière de considérer le sujet (comme, en fait n'importe quel sujet) peut prendre une forme soit légitime, soit illégitime. La valeur propre de l'érudition est auxiliaire : il est évidemment avantageux pour l'étudiant — qu'il soit ou non engagé dans une recherche proprement religieuse — d'être pourvu de toutes sortes de références et textes sûrs, ce qui représente un travail que lui-même, manquant de la connaissance détaillée et

de la pratique, pourrait difficilement entreprendre pour son propre compte ; de même, il peut être utile, d'une manière indirecte, de se faire une image des bases historiques de sa religion ; et de même, une discussion, par des experts, sur la portée exacte des divers termes techniques employés par quelqu'un dans ses textes peut être très utile, car avec le temps, on perd souvent de vue certaines nuances de signification que ces termes ont comportées pour les auteurs qui les utilisèrent en premier lieu, et qu'une répétition plus ou moins irréfléchie peut avoir obscurcies — et ceci s'applique tout spécialement aux textes traduits.

Tout cela se rapporte, dans des proportions variées, à la vertu cardinale bouddhiste d'« attention », d'où l'on peut voir que l'universitaire consciencieux peut rendre un authentique service si modeste soit-il dans ce domaine. D'un autre côté, l'emploi abusif de l'érudition — qui, depuis une époque récente, a envahi à peu près tous les domaines — consiste à examiner les écritures sacrées et autres phénomènes religieux, à la lumière, ou plutôt dans l'obscurité d'un préjugé profane solidement installé, avec l'intention bien arrêtée de les réduire, tous autant qu'ils sont, au rang d'accidents historiques, anthropologiques ou sociologiques, en donnant une explication de chaque élément transcendant qu'on trouve là — révélation, inspiration, intellection — en termes purement humanistes. La plus récente, et par beaucoup de côtés la plus dangereuse adjonction à ce processus de subversion, est l'interprétation psychologique de la religion, dont les écoles de Freud et de Jung fournissent deux aspects représentatifs, l'une étant ouvertement matérialiste et hostile, tandis que l'autre affecte une attitude de sympathie en vertu d'un système d'équivoque habilement entretenu entre les choses de l'ordre spirituel et celles de l'ordre simplement psychique : les doctrines tantriques n'ont pas échappé à une tentative d'annexion à cette perspective, et il en est de même pour le *Zen*. Le fait est que, de nos jours, même des commentateurs orientaux, dont on pourrait attendre qu'ils voient plus loin que leurs collègues occidentaux, témoignent souvent d'une hâte aussi peu critique que possible pour adopter les aber-

rations d'exégèse les plus récentes, et cette tendance s'est soldée dans bien des cas par une véritable débâcle devant le « scientisme » moderne, ou, en d'autres termes, par un élan vers le suicide religieux et intellectuel. Il est nécessaire d'être averti de ce danger qui, aujourd'hui, prend une extension considérable, aussi bien dans une hémisphère que dans l'autre (1).

C'est dans le cadre de l'érudition (qui doit être prise ici dans un sens très large) que l'on discute le mieux une certaine question fréquemment débattue, concernant le *Tantra* : la relation (s'il en est une) entre ses deux formes, bouddhiste et hindoue ; répondre exhaustivement à une telle question, requiert évidemment plus que l'érudition conventionnelle. Tout essai de commentaire doit en fait s'accompagner d'une certaine pénétration métaphysique, capable de regarder au-delà de la lettre des textes et des formulations vers l'esprit qui est à la base des deux cas que l'on compare.

Quand les écrits tantriques commencèrent pour la première fois à attirer une sérieuse attention en-dehors du monde indien, et ce beaucoup grâce aux études remarquables d'un Président du Tribunal de Calcutta aujourd'hui décédé, Sir John Woodroffe (plus connu sous son nom de plume d'Arthur Avalon), du fait que celui-ci, sanskritisant en relations étroites avec des *pandits* bengalis, consacrait la plus grande partie de ses travaux aux *Shaktas* hindoues et à leurs doctrines, détermina chez beaucoup de gens l'opinion trop hâtive que les *Tantras* bouddhistes, à peine effleurés par Arthur Avalon, n'étaient qu'une extension du corpus tantrique hindou :

(1) Pour une appréciation critique documentée des théories de Jung nous renvoyons le lecteur à la troisième partie de l'article de M. Titus Burckhardt, *Cosmologie et science moderne*, récemment publié dans cette revue. Un autre ouvrage contenant une critique similaire (également citée par M. Burckhardt) est *Psychologie Occidentale et Sadhana hindou*, par le Dr Hans Jacob, un éminent psychiâtre qui avait autrefois étudié sous la direction de Jung, mais en arriva plus tard à découvrir les erreurs sous-jacentes à une part si importante de l'enseignement psychologique occidental, et aussi la vaste supériorité hindoue et bouddhiste dans l'art de « manier » la « psyché » humaine.

l'existence, dans les deux cas, d'un symbolisme « érotique » — c'est-à-dire la représentation de la réalité comme l'inter-relation d'un couple de principes conjoints respectivement représentés comme mâle et femelle — semblait prêter une certaine consistance à cette conclusion ; il est à peine besoin de dire que cette apparente polarisation en deux divinités, telles que *Shíva* et *Shakti*, dans l'une des deux traditions en présence, et les différents Bouddhas avec leurs homologues femelles, dans l'autre, n'implique aucun dualisme radical ; le point de vue tantrique est « advaitique » dans son intégralité, de sorte que c'est seulement à l'instant d'union indiscernable (*maïthuna*) des principes mâle et femelle ainsi représentés que la vérité peut être effectivement atteinte. Qu'il s'agisse de la divinité mâle ou de sa partenaire, chacune est essentiellement l'autre, et elles ne peuvent jamais être considérées séparément. L'entité statique *est* l'entité créatrice ou productrice, et vice-versa ; et objectivement, c'est le fait même que ce symbolisme a écarté une unité numérique en faveur de l'idée plus subtile de la « non-dualité » qui rend le langage symbolique du Tantrisme si particulièrement éloquent et ses méthodes correspondantes si efficaces pour desserrer l'emprise que l'habitude dualiste exerce sur l'esprit humain (2).

Avant la publication de la série de volumes d'Arthur Avalon, les techniques tantriques, de même que l'iconographie qui s'y rapporte, étaient devenues la cible favorite d'insinuations malignes d'abord de la part de commentateurs occidentaux ignorants — particulièrement des missionnaires — obsédés de soupçons impurs dès que le mot « sexe » est simplement mentionné, et, à leur exemple, de la part aussi

(2) Le symbolisme chinois du *Yin-Yang*, véhicule un message pareil : ici *Yin*, le principe femelle, dépeint comme sombre de teinte et représentant le côté passif et potentiel des choses (le mot *Shakti* pourrait être bien rendu par : *potentialité*) et *Yang*, le principe mâle, de teinte claire et représentant leur côté actif ou essentiel, sont combinés dans un diagramme circulaire (dans son ordre, une sorte de *mândala*) dont les deux moitiés encastrées l'une dans l'autre, correspondent évidemment à l'état de *maïthuna* ; chaque moitié, d'ailleurs, contient un petit point de la couleur opposée, par lequel est indiquée l'interpénétration non-dualiste des deux principes ainsi représentés.

d'Orientaux occidentalisés ; ce préjugé persista durant longtemps, et c'est seulement dans ces quelques dernières années que les *Tantras* ont commencé à être regardés dans le monde en général comme des doctrines en tous cas respectables, sans même parler de leur importance spirituelle. C'est pour beaucoup grâce à des observations effectuées dans le domaine thibétain que ce changement heureux, quoique tardif, s'est produit. Quand on regarde en arrière, vers la fin du siècle dernier et les premières années de celui que nous vivons présentement, à part la voix solitaire d'Avalon, bien peu d'auteurs occidentaux trouvaient un commentaire favorable à faire sur le sujet ; des exemples typiques du préjugé qui prévalait alors sont : Mme Blavatsky (3) et Waddell (2), pour citer deux auteurs bien connus. Même à une date aussi récente que 1936, un excellent érudit comme le Professeur japonais Tajima, lui-même adhérent d'une école tantrique (*Shingon*), exprimait le préjugé courant, non pas contre le Tantrisme tout entier, mais contre sa forme thibétaine, en suggérant que, à la différence de ces doctrines tantriques chinoises et japonaises qui avaient sa faveur, issues historiquement parlant de Nalanda, les formes thibétaines, selon lui, provenaient de Vikramashila dont il parlait comme un lieu de croyances et de pratiques relati-

(3) Voir *La voix du silence*, où les méthodes tantriques sont stigmatisées comme sombres et répugnantes : il est évident que la fondatrice de la Société Théosophique acceptait les calomnies courantes sans le moindre soupçon qu'elles fussent tendancieuses. Incidemment, cette supposition de sa part montre l'absurdité de la prétention selon laquelle *La voix du silence* serait une traduction, ou disons, une adaptation libre d'un ancien texte thibétain. Des sentiments anti-tantriques dans un contexte prétendument thibétain, cela est très dur à avaler, pour ne rien dire de la saveur manifestement occidentale de tout le texte.

(4) Voir son *Lamaïsme* (Heffer) qui, malgré sa documentation copieuse, est un tissu d'assertions trompeuses suscitées par une aversion sectaire. La présentation constante par Waddell des Deités terrifiques femelles comme des « diablesses » n'est qu'un exemple, entre autres, des extrémités auxquelles ses propres préjugés portaient cet auteur. (Le Dr Wadell prit part à l'invasion anglaise du Thibet en 1903 ; son livre qui était l'un des premiers essais sur le sujet, fut réimprimé il y a quelques années).

vement populaires et superstitieuses ; le fondement de son opinion à cet égard n'était cependant pas très clair. De toute façon, on a envie de demander ce qu'il en est de Naropa et de ses six doctrines puisqu'il appartenait certainement à Nalanda ? Et où en seraient, sans ces doctrines, Marpa et Mila Repa et toute une part si importante de l'épanouissement ésotérique le plus pur au Thibet ? Si un homme aussi bien informé que le Professeur Tajima pouvait faire écho, même légèrement, à ces vieux préjugés, cela n'en montre que mieux avec quel zèle les différents calomniateurs du *Tantra* s'étaient appliqués à jeter leur boue. Il n'y a aucun doute, en tous cas, que c'est le dénigrement licencieux du symbolisme érotique qui a su au premier chef contribué à obscurcir le débat, en dehors de, et par-dessus, tous les problèmes réels que la question des origines pourrait avoir soulevée pour des esprits mieux informés.

Si l'on veut bien me permettre de donner ici une résonance personnelle, j'aimerais expliquer que, quand j'ai commencé à prendre conscience de la place du *Tantra* dans la tradition et l'art thibétains, ma première impulsion fut de prendre activement sa défense, en opposition avec les critiques partiales encore courantes à l'époque, telles que je les ai décrites plus haut. Dans la première excitation de la découverte qu'il existait une telle chose, un Bouddhisme tantrique, et que c'était un trésor de symboles aussi beaux qu'éminemment significatifs, j'étais prêt à donner libre cours à mon enthousiasme, mais certainement n'étais pas compétent pour aller très loin dans le sens interprétatif. Les traités d'Avalon étaient alors presque ma seule source d'information, d'ailleurs très précieuse. C'est pourquoi j'adoptais volontiers l'usage hindou en me référant aux divinités *Yum* en tant qu'« Energies-consortes » quand j'écrivis mon premier livre *Peaks & Lamas*. On ne devrait pas cependant inférer trop de choses de cette allusion, qui fut en grande partie accidentelle et n'avait certes pas la valeur d'une appréciation technique d'ordre définitif. Même à cette date reculée, cependant, je perçus bien une chose que d'autres depuis ont soulignée à partir d'une position mieux informée, c'est-à-dire que le symbolisme sexuel, com-

mun aux *Tantras* hindous et bouddhistes, n'en présente pas moins une différence, correspondant à celle qui existe entre les deux écoles, relativement à la manière dont les attributions sexuelles sont respectivement considérées : c'est-à-dire que dans le Tantrisme hindou, *Shiva* (ou toute autre forme mâle de la divinité) représente l'aspect statique, tandis que la forme femelle qui lui correspond, représente l'aspect dynamique ou créateur ; de là sa qualité de *shakti*, énergie femelle (5), ce qui, dans la terminologie hindoue, est devenu le terme générique pour toutes les « épouses célestes ». Dans le Bouddhisme, d'un autre côté, le couplage symbolique prend une forme impersonnelle (ce qui est en harmonie avec l'« économie spirituelle » bouddhique en général) et il fonctionne aussi en sens inverse, dans la mesure où ici, c'est *prajnâ*, le partenaire femelle, qui semble indiquer l'aspect plus statique du symbolisme — la « sagesse » est essentiellement un état ou qualité de l'être — tandis que l'élément mâle de la syzygie est rapporté à la méthode (*upâya*) ce qui, quand on le considère bien, comporte des implications dynamiques, puisque c'est grâce à un déploiement des moyens adéquats, avec l'effort qui leur correspond, que *prajnâ* devient possible à réaliser dans le cœur de l' « aspirant » (*sadhaka*). Qui plus est, l'assimilation traditionnelle d'*upâya* à la *compassion* (qui est elle-même une conception dynamique) donne un poids accru à la considération que le symbolisme tantrique bouddhiste fonctionne en sens opposé au sens hindou : d'où certains auteurs préoccupés de polémique, remplis de patriotisme bouddhisant, ont tiré avec joie la conclusion que le Tantrisme bouddhiste est quelque chose d'entièrement étranger au Tantrisme hindou ; à quoi ils ajoutent pour couronner le tout,

(5) On peut mentionner au passage comme un exemple instructif de « coïncidence spirituelle », que dans l'église chrétienne, dans sa forme Orthodoxe (orientale), la doctrine des « énergies divines » pour la première fois complètement exposée par le grand docteur du 14e siècle, Saint Grégoire Palamas, est très nettement évocatrice de l'idée hindoue de *Shakti*, que le mot « énergie » rend admirablement. Selon la théologie palamite, Dieu crée le monde non pas par Son Essence, mais par Ses Energies.

en s'appuyant sur des éléments documentaires tendancieusement choisis et interprétés, que ce tantrisme bouddhique est d'origine antérieure et que ce furent les Hindous qui empruntèrent ces méthodes aux Bouddhistes (comme d'autres choses d'ailleurs) et puis leur surimposèrent, *a posteriori*, la notion spécifiquement hindoue de puissance, *shakti*.

Sans prétendre être moi-même un érudit, je ne considère pas qu'une explication de cet ordre soit nécessaire pour donner un sens à la documentation fournie, et j'en dirai autant à propos de critères d'un genre plus profond : la vérité semble plutôt être que ce que l'on peut appeler, sans abus de langage, la « révélation tantrique », appartient aux deux grandes traditions indiennes qu'elle a embrassées, comme si c'était en réponse à un « besoin cylique », en un seul débordement providentiel de l'Esprit d'une manière qui n'implique aucune dérogation par rapport à l'originalité de l'une ou de l'autre forme traditionnelle. Voyons plutôt là un exemple de cette compassion universelle et divine qui, en négligeant apparemment toutes les frontières rationnellement délimitées, pourvoit à ce qui est nécessaire pour le salut des êtres souffrants situés en tel lieu et à tel moment. Ce n'est pas sans raison que les *sâdhanas* tantriques, partout où ils sont suivis, sont regardés comme une voie particulièrement appropriée aux conditions de la présente phase du cycle humain, dans laquelle des voies plus primordiales, et dans un certain sens plus inflexibles, ne correspondent plus entièrement aux nécessités (6).

Pour faire la somme des considérations qui précèdent : la représentation de la non-dualité sous l'apparence d'une fusion conjugale d'amour mâle et femelle, aussi bien que les pratiques yogiques caractéristiques qui s'y rapportent, tout cela est suffisant pour prouver la parenté fondamentale entre les *tantras* hindou et bouddhiste, malgré certaines

(6) Nous renvoyons le lecteur au numéro spécial (août-septembre 1937) des *Etudes Traditionnelles* consacré au Tantrisme et contenant, entre autre, un article de René Guénon sur « Le cinquième *Véda* » où il se réfère au rapport providentiel entre l'éclosion des *Tantras* et les conditions particulières du *Kali-Yuga*.

divergences importantes dans le détail. Cette identité de base étant admise, c'est cependant aller trop loin que d'essayer d'établir une correspondance point par point entre les symbolismes respectifs : *shakti* et *prajnâ* ne sont pas simplement des idées interchangeables, et chacun des deux courants tantriques a évidemment donné naissance à certains traits originaux, en harmonie avec son genre particulier, de sorte que d'une part, la relation impersonnelle *prajnâ-upâya* qui a caractérisé le Bouddhisme *mahâyâna*, et de l'autre la représentation personnifiée caractéristique du théisme hindou, *shiva-shakti*, ont pu se développer à partir du même symbolisme érotique sans risque de confusion dans aucune des deux directions. Je doute que quelqu'un approche plus près que cela de la vérité qui fait le fond du sujet (7).

Pour illustrer ce que l'on pourrait décrire comme un « subterfuge métaphysique », typique dans son mode, à travers lequel une identité fondamentale peut être discernée sous une apparente expression

(7) Des vues similaires ont été exprimées par feu le Dr S.B. Dasgupta dans son *Introduction au bouddhisme tantrique*, abondamment documentée, publiée par l'Université de Calcutta en 1950. Cet éminent commentateur, tout en admettant l'ampleur et la variété plus considérable de la littérature tantrique bouddiste comparée à l'hindoue, maintient néanmoins et à ce qu'il me semble, fonde, la thèse que « les formes tantriques, hindoue ou bouddhiste, sont essentiellement les mêmes ». Il n'oublie certes aucune des différences d'expression et de pratique qui distinguent les deux traditions. Son appréciation de la théologie fondamentale qui est derrière le symbolisme est claire et concise, et en même temps, la richesse d'illustration et de commentaire est d'une étendue des plus satisfaisantes. Il est digne de remarque que, ici et là, dans ce livre, l'auteur se refère à l'une ou l'autre des déesses bouddhistes, en tant que la « *shakti* » de la divinité mâle qui lui correspond : le contexte montre, dans chaque cas, qu'il fait là un usage purement conventionnel du terme, comme il n'est que naturel chez un Hindou ; aurait-il parlé des dieux helléniques qu'il se serait sans aucun doute référé à Héra comme la « *Shakti* » de Zeus : on ne doit voir rien de plus dans ce mode d'expression de sa part, qui s'explique au premier coup d'œil. Tout ce que l'on peut utilement ajouter, c'est que, étant donnée la légère inexactitude verbale que constitue l'introduction du terme « *shakti* » dans un contexte bouddhiste, le mot « Consorte » (qui rend exactement le thibétain *Yum*) doit être préféré, comme excluant toutes les confusions terminologiques possibles.

de rivalité inter-religieuse, j'aimerais relater une explication assez amusante qui me fut donnée par un Lama alors que je résidais près de Shigatse en 1947 : nous parlions du Kaïlas et de son pèlerinage, et je venais de remarquer que la divinité résidant sur le sommet sacré — *Demchhog* pour les Thibétains, et le Seigneur *Shiva* pour les Hindous — semblait avoir des attributs fort semblables : ne pourrait-on pas en inférer, demandai-je, que *Demchhog* et *Shiva* sont une seule et même divinité et que chacune est en fait l'autre sous un nom différent ? « Oh, non ! » dit le Lama, « Vous vous trompez en pensant ainsi. *Shiva* est le nom d'un dieu hindou que *Demchhog*, au nom du Bouddhisme, défia et vainquit, après quoi il s'appropria sa montagne et tous ses attributs majeurs et mineurs, y compris sa *Yum !* » manière réellement délicieuse de dépasser les différences traditionnelles, tout en semblant ne faire aucune concession à l'autre partie. Nous ne devons pas non plus ignorer le fait que, suivant cette explication, la déesse *Parvati* avait échangé sans sourciller sa qualité première de *Shakti* pour devenir *prajnâ* de son nouvel époux, ce qui d'une certaine façon donne une idée synthétique de toute la situation, mais sans essayer de la rationnaliser à un degré inutile.

Nous étant attardé si longtemps sur cette question tant rebattue des affinités, il nous sera seulement possible d'effleurer brièvement le second de nos trois aspects du *Tantra*, ce que nous avons, au début de cette étude, défini comme étant son aspect traditionnel ou normal. A cette occasion, on pourrait bien demander, considérant la crise religieuse mondiale qui sévit aujourd'hui, s'il reste un des *sâdhanas* tantriques qui soit viable pour les hommes de la présente génération, et, si cela est, quelles sont les conditions permettant à un homme d'opter pour cette voie. La réponse est que partout où la structure traditionnelle a résisté à la pression des temps suffisamment pour permettre à un aspirant (*sadhaka*) de trouver un *guru* qualifié pour initier et enseigner, il n'y a pas de raison pour qu'il se retienne de saisir ce fil conducteur. Qu'il profite donc de toute opportunité qui se puisse découvrir pendant que la route

est encore praticable. Si une porte qui est aujourd'hui ouverte se trouve fermée demain, il sera temps alors de repenser la question; mais il n'y a pas de raison d'anticiper sur cette pire éventualité. La conquête sacrilége du Thibet, terre d'élection du *Tantra*, a, d'autre part, privé les pays qui gravitaient autour de ce centre d'un soutien important : c'est comme si une bienfaisante fontaine d'influence spirituelle s'était soudain tarie. Ce serait aller trop loin, cependant, que de dire que toutes les opportunités de cet ordre ont disparu de la région alentour ; au Japon aussi, les initiations tantriques de *Shingon* et *Tendai* se continuent, ce dont on peut s'émerveiller pour un pays où les formes profanes d'éducation, en même temps que l'industrialisme, ont été développées à un extrême degré, ce qui a été le cas là-bas. Ce sont ces développements, fruits de la conjonction d'un substitut « asurique » de *prajnâ*, avec un *ûpaya* non moins « asurique », qui constituent partout la plus grande menace contre la vie religieuse. L'homme contemporain, esclave impuissant de ses propres créations mécaniques, reste comme suspendu entre deux explosions, liées par leur relation karmique, l'explosion nucléaire et l'« explosion » démographique. Manquant de tout discernement, il détourne vers les fournisseurs de fusées pour la lune cette admiration qui était autrefois offerte aux Bouddhas et aux Saints. Cette fascination exercée sur l'esprit humain par des trivialités gonflées jusqu'à des proportions monstrueuses, est en fait l'une des marques caractéristique de l'ère épouvantable prédite par Tsong-Khapa (et aussi par les Ecritures de tous les peuples), « quand l'impureté devient de plus en plus grande ». Cette ère est maintenant sur nous et fait partie de notre *karma*, que nous ne pouvons en aucune façon contourner, mais devons affronter ; quelle est donc l'attitude requise de nous dans ces circonstances inévitablement chagrinantes ? Certainement la réponse que tout vrai *sadhaka* donnera est celle-ci : que « le monde est toujours le monde, même quand les temps semblent clairs ; et, de même la *Bodhi* est la *Bodhi* même dans une heure maudite. C'est pourquoi, quant à moi, même si je suis laissé seul à suivre la Voie dans un monde devenu fatalement

inattentif je continuerai à poursuivre la Voie sans regarder en arrière ». Certainement, c'est la seule attitude pratique que puisse adopter quiconque, dans quelques circonstances que ce soit : le message essentiel des *Sûtras* et des *Tantras* ne diffère pas de cela.

Quoiqu'il fut naturel de penser d'abord, en mettant la première des questions posée plus haut, aux pays qui sont les patries du *Tantra*, en Asie, on peut aussi demander si, dans les circonstances exceptionnelles qui prévalent maintenant, une certaine exportation de méthodes tantriques ne pourrait pas avoir lieu dans d'autres directions, pour déboucher sur une nouvelle floraison locale ; ceux qui posent cette question pensent habituellement à la dispersion des lamas thibétains dans diverses terres étrangères, ce par quoi certains espèrent qu'un nouvel élan peut être donné aux forces spirituelles assoupies en Occident. A une telle question, on peut seulement répondre que des adaptations exceptionnelles sont toujours théoriquement possibles ; elles ne peuvent pas être écartées en principe. Humainement parlant, cependant, et d'une manière extérieurement plus évidente, les genres d'*upâyas* spirituels qui seront praticables dans des conditions telles que l'ambiance environnante n'est plus réceptive dans le sens traditionnel, différeront assurément, sur divers points, de ceux auxquels on peut recourir dans des circontances plus normales ; des moyens spirituels d'une extrême concision sembleraient se prêter le mieux à une situation aussi critique. Parmi les *upâyas* de cette nature, exigeant pour leur utilisation méthodique très peu de chose dans l'ordre des conditions précises, les diverses formes d'« invocation » (*japa*) axées sur la présence d'un Nom divin, foyer de concentration du pouvoir « mantrique », sont les premières qui viennent à l'esprit : le *dhikr* soufique fournit le type quintessentiel de ce *yoga*, pour autant qu'il prend pour principal support le Nom Suprême, dans lequel tous les autres noms possibles sont synthétisés. Un autre exemple caractéristique est le *Nembutsu*, le *mantra* appartenant au Bouddhisme *Shin* du Japon et enchâssant le nom du *Bouddha Amitabha* en tant que thème opératif ; il est encore évident que l'utilisation similaire du

mantra de *Chenrezig* (*Avalokitêsvara*) au Thibet, ce que l'on a également appelé « la quintessence des enseignements de tous les Bouddhas », s'apparente de près, en intention, au *Nembutsu*, ne serait-ce qu'en raison de la relation principielle entre le *Bodhisattva Chenrezig* et le *Bouddha Opagmed* (*Amitabha*) telle qu'elle est prouvée « mythologiquement » par le fait que le premier est issu de la tête du second. Similairement, dans le Christianisme oriental, nous avons la « Prière de Jésus » dont l'utilisation comme formule invocatoire par les contemplatifs du Mont Athos est extrêmement reminiscente de certaines méthodes tantriques. La chose importante à noter dans chaque cas de cet ordre est que la formule invoquée en tant que *mantra* visera toujours trois plans possibles de réalisation : utilisée comme un moyen d'acquérir des mérites, un bon *karma*, elle a des possibilités d'application relativement extérieures ; elle peut aussi être utilisée comme moyen d'approfondir la piété, quand elle se présente comme support « bhaktique » ; enfin la même formule peut être la base d'une réalisation proprement « jnânique » (ceci implique une invocation méthodique sous la direction d'un maître spirituel qualifié), ce qui fait que cet *upâya* rejoint les méthodes des *Tantras*, par le fait qu'il peut mener jusqu'au seuil même de la Délivrance.

Il est évident que, par comparaison avec les voies décrites plus haut, les méditations tantriques qui, par la nature des choses, demandent de longues périodes exemptes d'interruption pour leur accomplissement normal, restent relativement indaptables ; ce qui est adéquat en temps d'été spirituel peut ne pas l'être pour les journées hivernales de la dégénerescence profane. Spéculer sur ce qui est encore ou n'est plus possible, n'entre vraiment pas dans le cadre de la présente discussion ; tout ce que l'on peut faire, c'est de guetter les signes et, quand ceux-ci apparaissent, répondre de la manière la plus appropriée.

Ce qui, cependant, mérite bien l'attention, non seulement dans le monde hindo-bouddhiste mais aussi jusqu'au fond des contrées lointaines, c'est ce qu'on peut proprement appeler « l'esprit du *Tantra* », le troisième point de vue mentionné dans le préambule

du présent essai. Quels sont donc les critères par lesquels on peut reconnaître cet esprit, où qu'il puisse apparaître ? Ceci est une question importante en toutes circonstances, et tout homme d'aspiration spirituelle ne peut que gagner à ce qu'on y réponde, même si sa propre voie de réalisation ne prend pas l'une des formes qui se rencontrent sous le sceau du Tantrisme. C'est pourquoi une brève discussion de cette question apportera une conclusion naturelle aux présentes considérations sur la spiritualité tantrique.

Essentiellement on peut parler d'un « sens tantrique » ou d'un « esprit tantrique » (le premier étant la faculté avec laquelle on peut reconnaître la présence du second) en rapport avec toute doctrine ou méthode dont le but conscient est une transmutation de la substance de l'âme humaine de façon à permettre à la véritable Intelligence, « l'esprit de *Bodhi* », d'apparaître et de prendre le commandement. Ceci est un processus proprement *alchimique*, par le fait qu'aucun élément de l'âme n'en sera effectivement détruit ou retranché ; la technique tantrique consiste à mettre en œuvre tout ce qui peut exister là, sans exception, ce qui, à son tour, implique la possibilité de convertir tout ce qui peut être vil ou pollué en quelque chose de pur et de noble.

Dans l'Europe médiévale, de même que dans le monde islamique, les sciences alchimiques étaient fondées sur cette idée : d'après le symbolisme minéral qu'elles utilisaient, le *plomb*, métal le plus vil, devait être transmué, rapidement ou par étapes, en *or*, le métal solaire ; en termes hindous, ceci est une question de redressement de l'équilibre des *gunas*, le plomb étant le métal dans lequel *tamas* prédomine, tandis que l'or est le métal le plus « sattvique » de tous. Au cours de ce processus, certaines autres substances symboliques, et plus spécialement le *soufre* et le *mercure*, étaient appelés à jouer un rôle à divers moments de l'opération alchimique. Si, au moyen-âge même, les ignorants attribuaient parfois aux alchimistes l'intention littérale de devenir riches en fabriquant de l'or à partir du plomb, les historiens de la science moderne ont étalé une ignorance semblable en croyant que l'alchimie était simplement un essai primitif de faire ce que fait le chimiste

actuel, et que les diverses matières premières auxquelles il est fait allusion étaient ce que leur nom désigne et rien de plus. On doit remercier les quelques chercheurs qui ont pris la peine d'étudier les écrits alchimiques avec le soin approprié et un esprit ouvert, de ce que l'alchimie a enfin été dégagée des grossières erreurs d'interprétation qui l'avaient entourée, spécialement à l'époque *moderne*.

Un point particulièrement important à noter, en rapport avec l'alchimie, c'est la reconnaissance à travers toutes les apparences différentes, d'une esssence commune rattachant l'une à l'autre les deux substances qui doivent se trouver au début et à la fin du processus transmutatoire. S'il arrive que l'alchimiste au cours de ses investigations trouve du plomb mélangé avec d'autres métaux, il ne le met pas précipitamment au rebut, car, pour son œil discriminateur, cette terne grisaille plombée masque déjà la potentialité radieuse de l'or pur. C'est pourquoi il le garde précieusement comme le reste, tout en considérant les moyens propres à le transformer en ce qu'il devrait être en toute justice ; cette attitude est typiquement « advaïtique », et la technique l'est aussi. En fait, certains alchimistes ont déclaré que le plomb, ou n'importe quel « bas » métal, est essentiellement de l'or tombé malade ; l'or est le plomb exempt de toute maladie. On peut paraphaser fort bien cette définition, du point de vue tantrique, en disant qu'un homme mondain n'est rien qu'un Bouddha malade ; un Bouddha est un homme qui a été entièrement guéri de la maladie existentielle.

En même temps que l'idée de transmutation, dont dépend le processus alchimique, s'est développée une certaine attitude vis-à-vis des prescriptions éthiques de la religion, ce qui, dans le cas du *Tantra*, rentre parmi les traits qui ont parfois provoqué des accusations de licence morale du genre auquel nous avons fait allusion au début. Cette attitude consiste à regarder même les vices d'une personne comme une source de puissance latente, comme une vertu mal appliquée mais encore utilisable si l'on connaît la façon correcte de la manier ; supprimer tout simplement l'expression extérieure d'une tendance fautive par une effort de la seule volonté effectué dans

un état de relative inconscience, peut ne pas être la manière la plus efficace de débarrasser l'âme de la tendance en question, sans parler du danger de donner accès à un autre et pire mal, de façon à remplir un vide créé dans une substance psychique pas encore conditionnée pour attirer un élément de compensation d'une provenance purement spirituelle. L'histoire racontée par le Christ des sept démons se précipitant pour occuper la maison laissée vide après l'expulsion de l'unique occupant démonique qui les avait précédés, fournit une illustration vivante de ce danger particulier. Le guérisseur tantrique ou alchimique base certaines de ses pratiques sur une conscience de ce que, par comparaison avec la caractéristique insaisissabilité de la pensée humaine, une passion présente souvent un caractère relativement simple et appréhendable, de sorte qu'il est possible de le mettre en œuvre comme « matière brute » d'une opération alchimique dans ses premières phases ; se servir provisoirement d'un élément passionnel comme *upâya* pour un but reconnu comme spirituel, n'implique pas le moins du monde une approbation de la passion comme telle, et encore moins une dépréciation de la vertu dont cette passion est le reflet négatif, ou l'ombre. Tout ce qu'un tel guérisseur fait, c'est de regarder toute passion particulière par rapport au processus de purification considéré dans son intégralité, ce qui peut parfois nécessiter que cette passion soit tolérée provisoirement, pour des raisons d'équilibre psychique, quoique certainement pas excusée en elle-même. Le véritable pratiquant du Tantrisme est intéressé par une régénération intégrale, et rien de moins. C'est pourquoi, pour lui, toute propriété du corps et de l'âme aura sa place normale dans l'opération, l'art étant de savoir comment mettre chaque chose à sa place, sans omission ou suppression d'aucun facteur utilisable, quelles que soient les apparences. Les abus individuels mis à part, c'est à la lumière de ce principe général que doivent être jugées ces pratiques tantriques qui ont été l'occasion de « scandale » pour les moralistes conventionnels ; quiconque aborde la question de cette façon n'aura plus besoin de se convaincre encore du fait que la tradition tantrique est aussi intéressée que la reli-

gion exotérique à la promotion et à la pratique des vertus ; seulement sa manière de poursuivre ce but va plus loin que les symptômes, que la simple forme des actes, parce qu'elle est en fait préoccupée au premier chef par le milieu dans lequel ces actes peuvent prendre naissance, et qu'elle essaie de transmuer de façon que seule la vertu puisse y subsister.

Une vertu, pour celui qui est engagé sur toute voie ésotérique, est d'abord un mode de connaissance, ou, pour être plus précis, un facteur de disposition à l'Illumination. De façon similaire, un vice sera regardé comme un facteur d'ignorance, ou une cause d'épaississement du voile existenciel entre le sujet humain et la lumière ; cette manière de regarder le bien et le mal est proprement « intellectuelle » (« *jnânique* »), la perspective habituelle de mérite et de démérite étant, par comparaison, relativement extérieure et dualiste, mais pas totalement fausse pour cela — loin de là. Pratiquer une vertu revient alors à nettoyer une fenêtre dans l'âme, se laisser aller à un vice est comme d'obscurcir cette fenêtre avec de la poussière ; c'est pourquoi la pratique de la vertu n'est pas moins importante pour celui qui suit la voie jnânique que pour le *karma yogin* ou le *bhakta* (pour ce dernier, c'est de plaire au Bien-aimé, ou de l'offenser, qui compte) ; des références plus ou moins énigmatiques, dans les écrits tantriques, à l'homme pour lequel la distinction entre bien et mal a cessé d'avoir de l'importance, ne devraient tromper personne sur ce point.

Aucune meilleure description du *Tantra*, dans une langue européenne, ne peut être trouvée que de l'appeler une « science alchimique de l'âme », par laquelle le plomb de l'existence samsarique est transmué en ce qu'il est déjà en principe, c'est-à-dire l'or de la *Bodhi*, éternellement brillant.

Marco PALLIS.

LES TROIS CERCLES DE L'EXISTENCE

L'Indien des plaines et des forêts de l'Amérique du Nord se représentait sa tribu comme un cercle, « le cercle de lá nation » (1). Celui-ci était rendu visible, toujours dé nouveau, dans la formation que recevait le camp : les tentes étaient placées en cercles concentriques autour de la tente rituelle, et au centre de celle-ci, à son tour, brûlait constamment — transmis de camp en camp — le feu sacré. Or, le « cercle de la nation » est une image du cercle de l'horizon, lequel, à son tour, est à la fois la trace et l'appui sur terre de la voûte céleste (2). Cela signifie que l'unité de la tribu est une projection sur le plan terrestre de l'Unité universelle. Il est à noter, en outre, que le cercle de l'horizon unit entre eux les quatre points cardinaux, ce qui symbolise que cette Quaternité sacrée n'est pas atteinte, en elle-même, par la multiplicité du monde humain. Les deux couples de points

(1) Voir *Black Elk Speaks* (Morrow New York, 1932; nouvelle édition en 1962, Univ. of Nebraska) — la traduction française de ce livre n'existe qu'en manuscrit — et *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1953). Ce dernier livre, — dont les textes ont été recueillis et annotés par Joseph Epes Brown, — a été traduit en français sous le titre *Les rites secrets des Indiens Sioux* (Payot, Paris, 1953); l'introduction de ce livre — de Frithjof Schuon — nous a servi de point de départ pour le présent article.

(2) « Si vous montez sur une haute colline et que vous regardiez autour, vous verrez le ciel touchant la terre de tous côtés, et à l'intérieur de cet enclos circulaire, vit le peuple. Ainsi les cercles que nous avons faits [dans nos rites]... représentent le Cercle que Tirawa Atius a fait comme demeure pour tout le peuple » (mots d'un prêtre Pawnee pendant les rites du *Hako*, cités d'après Hartley Burr Alexander, *The World's Rim, Great Mysteries of the North American Indians*, Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1953, p. 131).

cardinaux faisant face l'un à l'autre n'impliquent pas d'opposition, car les deux éléments de chaque couple se complètent dans une polarité qui exprime directement l'Unité principielle (1).

Cependant, projetées dans la matière coagulée du monde formel, ces Polarités principielles deviennent de véritables oppositions. L'axe « vertical » de la croix cosmique, lequel unit la pureté du Nord à la plénitude et à la vie du Sud, est « la bonne Route », et elle est rouge ; l'axe « horizontal » par contre, qui mène « du Lieu où habitent les Etres-Tonnerre », à savoir l'Ouest, jusqu'au Lieu « où rayonne constamment le soleil », l'Est, est une Route dangereuse, celle « de la confusion et de la guerre » (*Black Elk Speaks*, p. 29) et elle est noire (2). Ainsi, Héhaka Sapa dit, caractérisant l'existence de son peuple après la catastrophe, la « rupture du cercle de la nation » ; « Ils marchaient sur la Route noire, chacun pour soi et sans règles véritables » (*ibid.*, p. 219), car — « la vie du peuple consistait dans le cercle ; et que sont beaucoup de petites vies particulières, lorsque la vie de ces vies s'est écoulée ? » (*ibid.*, p. 218).

***

Les règles sociales dont Black Elk déplore l'absence, étaient autrefois déterminées par des normes cosmiques ; le « cercle de la nation » était donc une image, sur le plan humain, de celui de l'horizon, qui contenait le monde empirique de l'Indien et qui était, par là, un symbole de tout l'Univers. La relation hiérarchique des deux anneaux, Black Elk l'indique en disant que « le cercle des quatre quartiers nourissait...

(1) « Les points cardinaux représentent les quatre Manifestations divines essentielles [correspondant aux Archanges des religions sémitiques] et par conséquent aussi leurs Prototypes dans l'Etre », dit Frithjof Schuon dans son *Introduction* (p. 16) ; et d'après Héhaka Sapa (Black Elk), « ces quatre Esprits ne sont, en fin de compte, qu'un Esprit » (*Black Elk Speacks*, p. 2).

(2) Si la Route Nord-Sud est la « bonne », c'est parce que — sur le plan « horizontal » pris dans son ensemble — elle représente plus directement que l'autre la « Route verticale », celle du Ciel, conformément au symbolisme hyperboréen.

le cercle sacré de la nation : l'Est donnait la paix et la lumière, le Sud la chaleur, l'Ouest la pluie, et le Nord, avec son vent froid et puissant, donnait la force et l'endurance » (*ibid.*, p. 198). Quand le cercle de la nation fut brisé, la cause immédiate devait donc en être la destruction — ou, du moins, un certain « ébranlement » — du cercle des quatre quartiers ; et un symbole de cette crise cosmique fut la quasi-démolition de l'univers visible à l'intérieur duquel se déroulait la vie des Peaux-Rouges nomades. Cette démolition, les envahisseurs blancs l'effectuèrent en s'emparant de la terre des indigènes, où ils exterminèrent presque complètement le « peuple » quadrupède le plus important — la race des bisons. En effet, par ce double pillage, les Indiens furent définitivement retranchés du genre de vie qui avait été (1) leur façon à eux de « remplir » le cercle de l'horizon, c'est-à-dire, de réaliser les possibilités contenues dans l'Univers. L'extermination des bisons est particulièrement significative à cet égard, étant donné que cet animal, par l'utilité variée qu'il avait pour les Peaux-Rouges, était en lui-même un symbole du « peuple ainsi que de l'Univers », comme dit Black Elk (*Les Rites secrets...*, p. 100).

Or, dans la grande vision de Héhaka Sapa — qu'il voua toute sa vie à interpréter et à faire partager à son peuple pour son salut — il y a une correspondance qui relie la catastrophe des Indiens, non seulement avec l'atteinte portée au monde visible encadrant leur existence, mais aussi — symboliquement — avec la fin apocalyptique de son prototype : le monde entier. Il est un passage (*Black Elk Speaks*, p. 36 ss.) où Black Elk voit son peuple gravir, l'une après l'autre, quatre collines. Ces degrés marquent autant d'étapes dans la dissolution de la nation et symbolisent ainsi, d'une manière frappante, les quatre âges de l'humanité. Après la montée de la première colline, le peuple campe « comme autrefois, dans la forme du cercle sacré, et au centre se dressait le saint Arbre, et le pays tout autour était encore vert ». Avant de

(1) Non toujours, puisque les Indiens des plaines et des forêts n'étaient à l'origine que des semi-nomades, mais, de toute façon, bien avant l'arrivée des Blancs.

gravir la deuxième colline, le peuple — dit Héhaka Sapa — « s'est transformé en élans et en bisons et en toutes sortes de quadrupèdes, et même en oiseaux, tous marchant ensemble d'une façon sacrée sur la bonne Route rouge ; et moi-même, j'étais un Aigle tacheté planant au-dessus d'eux (1). Mais juste avant de camper sur cette colline, tous les animaux ont été inquiets ; ils ont eu peur de n'être plus ce qu'ils avaient été, et ils ont commencé à émettre des voix exprimant leur souci et à crier vers leurs chefs. Et quand ils ont installé leur camp..., j'ai regardé en bas et j'ai vu que les feuilles tombaient de l'Arbre sacré... Ensuite, le peuple a levé le camp, et a vu la Route noire devant lui, menant là où le soleil se couche... Et au moment de la troisième montée, tous les animaux et les oiseaux qui étaient le peuple, ont couru çà et là, car chacun semblait avoir sa propre petite vision, qu'il suivait, et ses propres règles ; et à travers tout l'univers, je pouvois entendre les vents en guerre, luttant entre eux comme des bêtes sauvages. »

« Et quand nous avons atteint le sommet du troisième gradin, le cercle de la nation s'est brisé ainsi qu'un anneau de fumée qui se répand et se disperse, l'Arbre sacré a paru mourir, et tous ses oiseaux avaient disparu. Et, regardant devant moi, j'ai vu que la quatrième montée serait terrible. Quand, ensuite, le peuple se préparait à la quatrième montée, la Voix (2) a parlé comme quelqu'un qui pleure, et elle a dit : « Regarde ta nation ! ». Et quand j'ai regardé en bas, tout le peuple était retransformé en hommes ; et ils étaient maigres, avec des visages pointus, car ils étaient affamés. Leurs poneys n'étaient désormais que de la peau et des os, et l'Arbre sacré n'était plus. »

***

(1) La transformation du peuple en animaux, qui devra durer pendant les montées de la deuxième et de la troisième collines, symbolise une extention du drame cosmique à des domaines subtils autres que celui de l'âme humaine. Seul, au-dessus de ce monde de transformation, « plane » l'Aigle de l'Esprit, avec lequel le visionnaire est indentifié.

(2) C'est la « grande Voix du Sud » (*ibid.*, p. 36), Direction où vont les morts et d'où vient la vie — donc aussi la nouvelle vie espérée pour le peuple et pour le monde. En ce sens, c'est « la Direction vers laquelle on regarde toujours ».

Après avoir dit que « le cercle des quatre quartiers nourrissait... le cercle sacré de la nation », Héhaka Sapa fait remarquer (*Black Elk Speaks*, p. 198) que « cette connaissance vint à nous du Monde extérieur (1), avec notre Religion ». Par ces mots, il sous-entend que la connaissance en question — connaissance en soi cosmologique — n'est qu'une application des principes véritablement métaphysiques. En d'autres termes, si — comme Black Elk dit encore — « toute chose que fait le Pouvoir de l'Univers, il le fait en forme de cercle », c'est parce que Lui-même, l'Archétype de la création, est un « Cercle » : « Le Grand-Esprit..., comme le cercle, est sans fin » (*Les Rites secrets...*, p. 120).

Or, si toute créature est faite à l'image du « Cercle » principiel, cela veut dire que celui-ci y est mystérieusement présent — d'une part, comme sa source et sa fin ontologique et, d'autre part, comme son Essence surontologique, ce par quoi cette créature prend part à la Réalité absolue et infinie. L'attribut de « Grand-Père », employé de préférence pour désigner ce dernier aspect de *Wakan-Tanka*, possède — symboliquement — le caractère « apophatique » qu'il doit avoir, par le simple fait qu'un grand-père n'exerce pas, vis-à-vis de ses petits-enfants, les fonctions paternelles — du moins pas d'une façon directe : c'est le « Père » qui est, proprement, le Principe ontologique. L'aspect « grand-paternel » est l'« âme » même de la Divinité indienne ; aussi peut-on constater que, presque toujours, quand Black Elk en parle, il le fait, ou en mentionnant ensemble les deux attributs de « Père » et de « Grand-Père », ou seulement ce dernier. A un endroit, au moins, il indique, en des termes nets, la distinction entre les deux aspects du Grand-Esprit (*Les Rites secrets...*, p. 77) : « Mon Grand-Père *Wakan-Tanka*, Tu es tout, et mon Père *Wakan-Tanka*, toutes les choses T'appartiennent ». Donc, dans le dernier cas, la dualité création-Créateur n'est pas encore dépassée : c'est le point de vue des êtres et des choses qui reçoivent toute leur lumière et toute

(1) F. Schuon — dont nous citons ici la traduction (*Les Rites secrets...*, p. 23) — précise : « du « Monde transcendant », de « l'Univers ».

leur vie du Soleil ; dans le premier cas, par contre, l'Indien s'identifie à la Lumière sans dualité de la Sphère céleste, Lumière qui — pleine de sa propre gloire — se répand dans tout l'espace, sans être atteinte, Elle-même, par la diversité des objets qu'Elle illumine (1).

Il y a une contradiction apparente dans le fait que les six Pouvoirs de l'Univers — qui en Eux-mêmes entrent dans la perspective ontologique — sont représentés, dans la vision de Black Elk, comme autant de « Grands-Pères ». Mais cela s'explique par le caractère « polysynthétique » de la Divinité indienne, manière de voir qui fait placer sur le même « axe » les deux aspects divins et, aussi, l'Esprit universel, le sommet supra-formel de la création. Conformément à cette perspective, tout dans l'Univers participe d'une façon directe de la nature du « Grand-Père » *Wakan-Tanka :* tandis que « le Christianisme, comme d'autres religions de l'« Ancien Monde », fixe le Céleste sur le plan terrestre..., la tradition des Peaux-Rouges... intègre le terrestre — le « spatial » si l'on veut — dans le Céleste omniprésent... » (*Les Rites secrets...*, Introduction de F. Schuon, p. 24).

Benjamin Black Elk, fils du sage défunt, que nous avons eu l'occasion de rencontrer, appela cette « Présence » dans l'homme, ce foyer de virtualités spirituelles illimitées : le « *tipi* du cœur ». Cette expression, employée par un Peau-Rouge de notre époque, est pleine de signification, vu les possibilités qu'elle suggère, pour les Indiens actuels, de réaliser malgré tout la « connaissance des cercles » dans ce qu'elle a de plus essentiel. Car ce « *tipi* », nous l'assimilerons volontiers à la tente rituelle située au centre du camp : de même que la périphérie de cette tente était concentrique par rapport au camp symbolisant le « cercle sacré de la nation » et, par l'intermédiaire de celui-ci, au cercle majeur des quatre quartiers, de même la vie intérieure de l'homme est normalement un reflet, et du macrocosme-Univers et — dans une

(1) « Notre Grand-Père *Wakan-Tanka*, Tu es tout, et néanmoins Tu es au-dessus de tout ! Tu es le Premier. Tu as toujours été... Tu es la Vérité. Les hommes qui approchent leurs lèvres de ce calumet deviendront la Vérité... » (*Les Rites secrets...*, p. 39).

certaine mesure — de ce qui lui correspond dans la vie sociale : la collectivité religieuse (1). Le *tipi* rituel — et, à plus forte raison, le feu jamais éteint, brûlant dans son centre — formait, au point d'intersection des six directions de l'espace, la « septième direction », laquelle en réalité était une « non-direction », synthétisant la diversité des autres. D'une façon analogue, le cœur de l'homme spirituellement concentré est une synthèse de tout l'Univers (2) et, *a fortiori*, du génie de son peuple ; et le « feu » qu'il abrite est une réponse perpétuelle à l'éternel appel du Grand-Esprit. Or, si le cœur de l'homme est potentiellement tout cela, c'est qu'il constitue, en ce bas monde, un symbole du Prototype même de tous les « cercles », celui de *Wakan-Tanka*. Ce cercle suprême est représenté, dans la vision de Héhaka Sapa, comme le « *Tipi* fait de nuages des six Grands-Pères ». Le « *tipi* du cœur » est donc l'image parfaite de ce *Tipi* céleste.

***

Comme ce « Royaume au-dedans de vous » (Luc. 17, 21) est un Temple que personne de l'extérieur ne peut profaner, ni même fermer, les Blancs n'ont pas pu — malgré leurs tentatives répétées — ôter aux Indiens leur vie mystique. On sait, en effet, qu'une élite d'entre eux a réussi à sauver l'essence de leur religion de la catastrophe générale en la distinguant — dans la mesure du nécessaire — de son support substantiel : le côté social et « matériel » de la tradition. D'ailleurs, le « cercle des quatre quartiers », dans sa manifestation comme monde visible des Peaux-Rouges, n'a évidemment pas été détruit en tant qu'il est la nature en elle-même et indépendamment de la façon particulière dont les Indiens nomades la considéraient. Vu le rôle prédominant

(1) Au cours du rite de purification des Sioux, l'officiant principiel s'écrie : « O *Wakan-Tanka*, regarde-moi ! Je suis le peuple. En m'offrant à Toi, j'offre le peuple entier comme un seul être, afin qu'il vive. Nous désirons renaître. Aide-nous ! » (*Les Rites secrets*..., p. 65).

(2) Et, par là, un réceptacle de la divine Essence — conformément au *hadith qudsi* : « La terre et le ciel ne peuvent Me contenir, mais le cœur du croyant Me contient ».

que joue la nature dans la contemplation de ces peuples, son renouvellement ryhtmique est en étroit rapport avec la perpétuation — malgré tout — de leur religion dans ce qu'elle a d'essentiel. Citons à ce sujet (*Les rites secrets...*, p. 25, n. 14) les paroles suivantes adressées par un « gardien du Calumet » à J.-E. Brown : « Bien que nous ayons été écrasés par l'homme blanc de toutes les manières possibles, il nous reste encore beaucoup dont nous pouvons remercier le Grand-Esprit, car, même dans cette période d'obscuration, son œuvre dans la Nature demeure sans changement et nous rappelle continuellement la Présence divine » (1).

Si l'on fait abstraction de la façon particulièrement tragique dont a sombré, chez les Indiens, la tradition dans ses aspects extérieurs, on peut dire que le travail d' « intériorisation » accompli par leur élite est le même que doit accomplir, dans cette dernière phase de « l'âge sombre », tout homme voulant sauver son âme : une concentration sur « la seule chose nécessaire » — concentration qui implique, *a fortiori*, la soumission en connaissance de cause, à la Loi religieuse, la Loi du « cercle sacré de la nation ».

En conséquence, on peut dire que, dans le cœur de tout homme spirituellement concentré, est « préfiguré » l'état de restauration universelle indiqué à la fin de la grande vision de Black Elk — toujours par rapport au sort de son peuple. Quand la renaissance

(1) Dans cet ordre d'idées, nous voudrions relever un petit fait assez significatif. C'est le titre d'un livre publié récemment par le biologue américain R.P. Dassman et qui s'appelle *The Last Horizon*, « Le dernier horizon ». Si l'image du « *tipi* du cœur », conçue par un Indien de ces derniers temps, est — indirectement — une indication de l'indestructibilité essentielle de sa religion, cette autre expression formulée par un membre du « camp opposé » indique à son tour — en sens inverse, pourrait-on dire — l'auto-destruction qu'attire sur lui le Blanc moderne par sa « conquête de la nature ». Car l'auteur entend par le titre de son livre le peu qui reste sur terre de la vraie nature, reste qui pourrait — au cas où l'homme se ressaisirait encore (!) — servir de point de départ à une économie plus saine dans l'exploitation des ressources naturelles. Les tristes actualités évoquées par cette pensée — en soi juste, mais combien optimiste ! — prennent d'autant plus de relief qu'elles sont envisagées dans un symbolisme qui pourrait être emprunté aux « primitifs » peaux-rouges.

du peuple s'est produite, par l'intermédiaire du visionnaire, celui-ci est amené sur la plus haute de toutes les montagnes (1), d'où il voit « tout le cercle de la terre : et pendant que j'étais là, j'ai vu plus que je ne puis dire, et j'ai compris plus que je n'ai vu ; car j'ai vu d'une manière sacrée les ombres de toutes les choses dans l'Esprit, et la forme des formes [« le Cercle des cercles »] comme elles doivent vivre ensemble, semblables à un seul Etre » (*Black Elk Speaks*, p. 43) (2). Grâce à son caractère même d'universalité, la restauration à laquelle assiste ici Héhaka Sapa implique celle de toutes les formes traditionnelles : celle-ci sont figurées comme une indéfinité de cercles, dont celui de la nation de Black Elk n'est qu'un seul. L'Essence commune de tous ces cercles est à la fois le Cercle infini de Lumière et l'Arbre de vie croissant en son centre et nourri par Lui : « Alors j'ai vu que le cercle sacré de ma nation était un parmi beaucoup d'autres, lesquels formaient un cercle ample comme la lumière du jour et des étoiles. Mais au milieu croissait un arbre abondamment fleuri, et donnant abri à tous ces enfants qui avaient une Mère et un Père communs. Et j'ai vu que tout cela était sacré. »

Kurt ALMQVIST.

---

(1) Cette montagne symbolise le « maximum » de réalisation spirituelle dont soit capable le cœur de l'homme. (Sur l'analogie du cœur et de la montagne, voir René Guénon, « La Montagne et la Caverne », dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, 1962, chap. XXXI).

(2) Cité d'après la traduction de F. Schuon, dans « Chamanisme peau-rouge » (*Et. Trad.*, nº de juillet-oct. 1963, p. 231, n. 1).

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

LIVRE CINQ (*suite*)

De l'"excessus mentis" qui surgit de la grandeur de l'admiration.

CHAPITRE IX

Nous avons parlé (dans les chapitres précédents) (1) de l'*excessus mentis* qui surgit de la grandeur de la dévotion. Nous parlerons maintenant de celui qui surgit de la grandeur de l'admiration (*admiratio*) (2).
Or, qui ignore que l'admiration se produit lorsque nous voyons quelque chose qui est au-delà de notre espoir et au-dessus de notre jugement (*aestimatio*) ? L'étrangeté d'une vision et d'une réalité à peine croya-

(1) Suite aux textes publiés dans les *E. T.* de septembre-octobre et de novembre-décembre 1965, pp. 204-219 et 259-267.
(2) Cette *admiratio* n'est pas, bien entendu, un état d'âme esthétique et détaché, mais une expérience contemplative où l'âme est captivée par la vision d'une réalité belle et étrange, qui provoque chez elle un mélange de vénération et de stupeur, ou pour mieux dire d'« étonnement » au sens que ce mot avait au XVII[e] siècle, celui d'être frappé comme par le tonnerre. Remarquons que l'admiration est ici constamment un état intellectuel, un accroissement de la connaissance intuitive qui provoque l'attachement profond de l'âme ainsi captivée. De ce chapitre de Richard à la résonance très augustinienne, qu'on nous permette de rapprocher un texte de Plotin, que Saint Augustin médita certainement : « Oui, l'Intelligence (c'est-à-dire le *Noûs*) est belle, elle est le plus beau des êtres ; dans la pure lumière et l'éclat sans ombre où elle est placée, elle enveloppe tous les êtres ; notre monde sensible si beau

ble (*novitas itaque visionis et rei vix credibilis*) (3) entraîne l'étonnement (*admiratio*) de l'esprit lorsqu'on commence à voir quelque chose que l'on peut à peine croire. Remarquons que l'*excessus mentis* qui naît de l'admiration est parfaitement décrit dans ces paroles : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'aurore à son lever ? » (4).

Qu'est-ce que l'aurore, sinon le jour nouveau encore mêlé de ténèbres ? Et qu'est-ce qui provoque l'admiration, je vous le demande, sinon un spectacle soudain et incroyable ? Ainsi, l'admiration est-elle, elle aussi, une lumière soudaine mêlée de ténèbres, la lumière de la vision, avec des restes d'incrédulité et les ténèbres de l'incertitude, en ce sens que l'esprit voit, sans aucun doute et selon un mode admirable, ce qu'il ose à peine croire.

Nous admirons d'autant plus la nouveauté de la réalité (ainsi manifestée) que nous nous y attachons plus ardemment, et nous la scrutons avec d'autant plus d'attention que nous la connaissons plus parfaitement. Car l'attention s'accroît par l'admiration et la connaissance par l'attention. C'est pourquoi, l'esprit (*mens*) se lève comme l'aurore, lui qui, de l'admiration née de sa vision, s'avance peu à peu vers l'accroissement de la connaissance. L'aurore s'élève peu à peu ; en s'élevant, elle s'étend ; en s'étendant, elle se fait plus claire, et, voici que, d'une manière merveilleuse, tandis qu'enfin elle s'achève dans le jour, à mesure que grandit son élévation, elle parvient à sa dispari-

n'en est qu'une ombre et qu'une image ; dans sa splendeur, elle n'admet ni l'inintelligence ni les ténèbres, ni la disproportion ; elle vit d'une vie bienheureuse ; l'admiration saisit celui qui la voit, qui pénètre en elle et s'y unit comme il faut s'y unir... » (*Ennéades* III, 8, 11 ; Belles-Lettres, trad. E. Bréhier, page 168). Le mot grec que M. Bréhier traduit par admiration est *thambos*, mot archaïque, préhellénique, qui traduit, dans l'Iliade en particulier, la stupeur devant un dieu, la crainte religieuse.

(3) Richard de Saint-Victor fait ici allusion à la vision qu'eût Abraham à Mambré, vision dont il a parlé dans le chapitre précédent. Le caractère « nouveau », « extraordinaire » de la vision souligne le fait que Dieu ne se manifeste jamais de la même façon, que ce soit à des êtres différents ou au même être.

(4) *Cant.* VI, 10.

tion, et la raison qui la fait grandir, c'est celle-là même qui fait qu'enfin elle n'est plus.

De même, en vérité, de même, l'intelligence humaine (*humana intelligentia*) éclairée par la lumière divine est alors captivée par la contemplation des « intellectibles » (5) et absorbée par l'admiration qu'ils lui inspirent ; alors, plus sa progression l'amène à des réalités élevées et merveilleuses, plus sa « dilatation » est vaste et riche ; et lorsqu'elle est aussi éloignée que possible des choses inférieures, c'est alors qu'elle devient plus pure en elle-même et plus proche des réalités suprêmes (*ad sublimia sublimior*).

Mais, dans un tel soulèvement, tandis que l'esprit humain grandit toujours vers les hauteurs, et que, dans ce long accroissement parfois enfin il transcende les limites de la capacité humaine, il arrive pour finir qu'il défaille complètement à soi-même (*a semetipsa penitus déficiat*), et que, transformé en un état supérieur à ce monde (*in supermundanum quemdam transformata affectum*), il passe totalement au-dessus de soi-même (*tota suprasemetipsa eat*).

De même que la lumière du matin s'efface en grandissant (non pas la lumière elle-même, mais bien la lumière matinale), en sorte que l'aurore elle-même n'est déjà plus l'aurore, de même l'intelligence humaine (*humana intelligentia*), par l'ampleur de sa dilatation parvient parfois au point où elle n'est plus elle-même, non qu'elle ne soit plus intelligence, mais (cette intelligence) n'est plus humaine. Alors, selon un mode admirable et une incompréhensible mutation, elle devient plus qu'humaine. Alors, contemplant la gloire du Seigneur « elle est transformée en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur » (6).

Vous comprenez maintenant, je pense, avec quelle

(5) Les intellectibles désignent les êtres qui sont les plus élevés dans la hiérarchie de l'être, au-dessus des intelligibles mêmes, les plus purs parce qu'entièrement exempts de matière ; ce sont Dieu, les anges et peut-être les âmes séparées de leurs corps. Seule l'intelligence comme fonction la plus élevée de la *mens* peut les connaître. Richard emprunte ici une terminologie qui vient de Boèce (VIe siècle). Par intellectibles, ce dernier traduisait les *noéta* platoniciens.

(6) II *Cor.* III, 18.

exactitude est désigné cet *excessus mentis* qui naît de la grandeur de l'admiration, dans cette description symbolique où il nous est dit : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'Aurore à son lever ? »

CHAPITRE X

Le second mode d'excessus *commence parfois dans la seule admiration et s'achève dans le désir très ardent de la dévotion.*

Il faut remarquer que, de même que le mode initial d'*excessus*, dont nous avons parlé précédemment, surgit de la dévotion, de même, par contre, ce second (mode d'*excessus*) dont nous parlons maintenant commence moins dans la dévotion qu'il n'y finit. Là, d'un très grand désir de la Vérité, elle s'élevait à la contemplation de la Vérité ; ici, par la révélation de la Vérité et sa contemplation, l'esprit (*animus*) est enflammé pour la dévotion. Voyez, l'Ecriture ne nous suggère-t-elle pas cela mystiquement, lorsqu'aux paroles que nous avons citées tout à l'heure, elle en ajoute ensuite d'autres ? Ayant dit, en effet : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'aurore à son lever ? », elle ajoute aussitôt : « Belle comme la Lune, distinguée comme le Soleil » (7).

Que personne n'attende de moi ni ne réclame, ici, un commentaire complet de ces paroles, ni de celles que nous avons citées précédemment, ou citerons par la suite, à moins que la nature du présent sujet ne l'exige pour le témoignage de la Vérité. L'Aurore et la Lune produisent de la lumière mais n'ont pas de chaleur ; le Soleil, par contre, produit aussi bien lumière que chaleur. Qu'y a-t-il, en effet, de plus lumineux et de plus brûlant que le Soleil ? Vous voyez dès lors pourquoi l'ascension de l'esprit (*mens*) suggérée par ce texte, et dont les degrés suprêmes sont comparés au Soleil, vous voyez, dis-je, pourquoi cette ascension s'achève non dans une dévotion quelconque, mais dans la dévotion suprême (*in summam... devotionem*),

(7) *Cant.* VI, 10.

bien qu'elle ait procédé de la seule clarté et illumination de la Vérité. Car, de même que dans la ferveur éminente de son immense dévotion, elle mérite souvent d'être élevée à la contemplation de la Vérité suprême, de même, dans cette admirable et stupéfiante contemplation de la Vérité, peu à peu elle est élevée et enfin enflammée jusqu'à la dévotion suprême (8).

Considérons donc dans le globe du soleil la grandeur de la clarté et de la chaleur, et comprenons, grâce à cela, dans un tel soulèvement de l'esprit, la progression de l'ascension et l'achèvement de cette progression, qui commence pour ainsi dire avec l'aurore, et va parfois jusqu'à porter finalement en soi la ressemblance du Soleil.

CHAPITRE XI

*Le second mode d'*excessus *peut commencer aussi par la seule admiration et se poursuivre de même.*

Toutefois, nous ne disons pas que, dans ce second *excessus* de l'esprit, le mode de progression de l'homme a toujours et partout la même « issue » *(exitum)* dans son accomplissement.

Nous voyons dans les choses extérieures ce que nous devons penser des choses intérieures : si, en effet, vous placez un vase plein d'eau dans un rayon de soleil, vous verrez aussitôt l'eau renvoyer vers le haut, loin d'elle, la splendeur de la lumière, et une clarté, sans chaleur il est vrai, s'élever vers les hauteurs. Ainsi, beaucoup d'hommes reçoivent les rayons de la révélation divine, mais il ne s'en suit pas que tous s'avancent également vers la même force de dilection. Car, lorsque l'Auteur de tous biens nous confie les dons de sa grâce, par le même objet il manifeste des effets

(8) Dans une note concernant le second *excessus*, nous avons précisé que la *devotio* était un état de consécration totale à Dieu et d'amour ardent. Remarquons encore que, pour Richard, l'aspect le plus haut de la contemplation est à la fois Vérité et Amour, Intelligence et Dévotion. Ces deux modalités fondamentales de l'esprit connaissant s'interpénètrent constamment et sont étroitements liées, même si, sous certains aspects, l'une parait l'emporter sur l'autre à certains moments.

divers, tantôt à des moments différents, tantôt chez des personnes différentes.

Considère, je te prie, grâce à l'exemple que je t'ai proposé, toi qui lis cela ou qui l'entend, ce que le rayon de la divine révélation et de l'éternelle lumière produit en nous : comment il élève l'intelligence humaine (*humana intelligentia*) au-dessus d'elle-même par l'illumination que produit (en elle) son infusion (*ex infusionis suae illustratione*), et note à quel point le symbolisme de l'exemple précité suggère, par sa ressemblance de nature, cet *excessus* de l'esprit humain dont j'ai parlé.

Qu'est-ce que l'eau, sinon la pensée humaine (*cogitatio humana*) qui s'écoule toujours vers le bas à moins qu'elle ne soit maintenue dans les limites d'une grande rigueur ? L'eau contenue dans le vase, c'est la pensée tendue dans la méditation et fixée par la concentration (*per intentionem fixa*). Le « rassemblement » de l'eau (dans le vase) (*aquae collectio*), c'est la méditation du cœur (9). Le rayon de soleil pénètre (*se infundit*) l'eau lorsque le dévoilement divin surgit dans la méditation. Mais quand l'eau reçoit en elle le rayon d'une lumière d'en-haut, elle, à son tour, envoie vers le haut, comme nous l'avons dit, un éclair de lumière ; et, à ce moment, selon un mode admirable, il s'élève d'elle un rayon de lumière, alors que, par elle-même elle ne peut en aucune façon s'élever. Et, bien que la différence soit grande entre l'eau et la lumière, pourtant, à ce rayon de lumière qu'elle émet d'elle-même, l'eau imprime quelque chose de sa propre nature : frémissante, elle rend (la lumière) frémissante, paisible, elle la rend paisible, plus pure, elle la rend plus pure, plus étendue, elle la rend plus étendue.

À l'image de cela, lorsque le dévoilement de cette Lumière inaccessible et éternelle éclaire le cœur humain, il élève l'intelligence humaine au-dessus d'elle-même, et même au-dessus de tout mode humain. Et là,

(9) La méditation dont il est question ici n'est certainement pas discursive. Le fait qu'elle est pratiquée dans le cœur la raproche ravantage du *dhikr qalbi* musulman que de l'oraison proprement dite. Ajoutons que Richard trouvait cette expression dans les Psaumes, et en particulier dans le Psaume 48 de la Vulgate, v. 4 : *Os meum loquetur sapientiam et meditatio cordis mei prudentiam.*

le rayon de l'intelligence (*intelligentiae radius*), par l'infusion de la Lumière divine (10) et la « réverbération » de l'admiration, bondit d'en bas vers le haut, là où, par aucun discernement de l'âme (*nulla igenii perspicacia*), ni par aucune méthode du savoir (*nulla artis industria*), le raisonnement humain ne peut s'élever. Ainsi, plus la splendeur de la clarté divine pénètre profondément l'esprit de l'homme, et plus le « rebondissement » de l'esprit bouleversé par l'immensité de sa stupeur et soulevé en extase, l'élèvera au plus haut des profondeurs des mystères divins.

Et c'est là une chose certaine, car c'est dans la mesure où l'intelligence (*animus*) sera plus pleinement et plus parfaitement capable de rétablir sa paix et sa tranquillité intérieures, qu'elle adhérera plus fortement et plus étroitement, dans ce soulèvement, à la Lumière suprême, par sa contemplation. Il est hors de doute que plus elle est pure dans sa totalité (*integritas*) et étendue dans sa charité, plus elle devient pénétrante et ferme dans sa contemplation des réalités qui surpassent les mondes et les cieux.

CHAPITRE XII

Dans ce second excessus, *la révélation divine survient parfois dans notre méditation.*

Il faut remarquer que la splendeur de la révélation divine survient parfois au cours de notre méditation, mais que parfois aussi elle devance la méditation elle-même, fortifiant celui qui cherche, stimulant celui qui est engourdi, ou éveillant celui qui dort.

C'est ainsi que la Reine du Sud (11) pressa de ses questions le Roi Salomon, et que, après lui avoir soumis des énigmes, elle apprit de lui tout ce qu'elle lui demandait (12). C'est ainsi encore que l'Ange, avec sa lumière, visita l'Apôtre Pierre enchaîné, et le tira du sommeil de sa torpeur (13).

(10) Infusion qui se produit dans le cœur, car le cœur est le lieu de la vision, et l'intelligence son instrument.
(11) C'est-à-dire la Reine de Saba.
(12) Cf. I *Rois*, X, 1-6.
(13) *Actes*, XII, 1-11.

Que nous dit l'Ecriture de la Reine du Sud qui vint écouter la sagesse de Salomon, sinon que Salomon lui enseigna tout ce qu'elle lui demandait ? Qui est cette Reine du Sud qui habite une région brûlante et règne sur elle, et qui est enflammée du désir de voir Salomon ? Qui est cette Reine, dis-je, sinon l'Ame Sainte régnant avec fermeté sur les sens et les appétits de la chair, sur les pensées et les affections de l'esprit et qui brûle d'amour pour Salomon et du désir de le voir, lui, le Roi le plus grand et le plus véridique ? Une Reine comme celle-ci assaille le Roi de la Sagesse Suprême d'énigmes et de questions incessantes, lorsqu'une âme vouée (à Dieu) (*anima devota*), mettant son espoir dans le secours divin, s'attache fortement à rechercher la vérité. Elle écoute ce qu'elle cherche quand, dans les soupirs de sa prière, elle connaît par un dévoilement divin ce qu'elle ne peut atteindre par son propre effort.

Voyons ici ce que nous dit le Verbe divin (*Sermo divinus*) de cette Reine, lorsqu'il ajoute : « La Reine de Saba vit toute la sagesse de Salomon, et la maison qu'il avait bâtie, et les mets de sa table, et la demeure de ses serviteurs, et les fonctions et les vêtements de ceux qui le servaient, et les holocaustes qu'il offrait dans la Maison du Seigneur ,et elle perdit complètement l'esprit (Vulgate : « *non habuit ultra spiritum*) » (14). « La Reine de Saba vit... » dit le Verbe. Ainsi, elle est décrite comme « voyant », celle qui d'abord posait des questions, puis, en cherchant interrogeait. Voyez enfin ce qu'elle a vu, connaissez tout ce qu'elle a connu.

« La reine de Saba, dit le Verbe, voyant toute la sagesse de Salomon... etc. » : voilà la grandeur, voilà la beauté de ce qu'il est donné à l'âme vouée (à Dieu), à l'âme qui a le goût (de Dieu) de connaître par le dévoilement divin ! Pèse la grandeur, considère les merveilles que connaîtra divinement par sa « voyance » celle qui, dans une longue vision et une immense

(14) I *Rois*, X, 4-6. On pourrait traduire aussi : « perdit le souffle », car *spiritus* signifie à la fois souffle et esprit, comme, d'ailleurs, le grec *pneuma*. On peut même dire que dans ce chapitre, Richard joue sur trois plans distincts du *spiritus* : le plan vital que nous traduisons par souffle, le plan « mental » ou individuel que nous traduisons par esprit, et le plan divin ou universel que nous traduisons par Esprit.

stupeur, parvient enfin, dans l'excès de cette stupeur, à perdre l'esprit.

Voici dans quel ordre elle progresse, à quelle «issue» (*exitum*) elle parvient enfin : d'abord, elle cherche et elle écoute ; ensuite, elle voit et elle connaît, enfin elle est frappée de stupeur et défaille (*tandem autem obstupescit et déficit*). Elle interroge parce qu'elle connaît, elle contemple parce qu'elle admire, elle est tellement frappée de stupeur qu'elle perd l'esprit (*mente excidat*) et passe au-delà de l'esprit (*mentemque excedat*) (14 bis). D'abord, la méditation, ensuite la contemplation, enfin l'extase. Voici les degrés de la progression par laquelle est soulevée l'intelligence humaine : par la méditation, elle est élevée à la contemplation ; de la contemplation, elle est élevée à l'admiration, et de l'admiration à la « sortie » de l'esprit (*alienatio mentis*).

Cet exemple est suffisamment clair, je pense, pour que vous ayiez déjà la conviction que l'homme tombe (*incidat*) de l'ampleur de l'admiration dans l'*excessus mentis*. Ne pas avoir d'esprit (*spiritus*), est-ce autre chose que passer au-delà de l'esprit (*mente excedere*) ? Et comment cela lui arrive-t-il, sinon dans une grande stupéfaction ? Puisque, je vous le demande, tout à l'heure, cette Reine fut « sans esprit », n'est-ce pas que son esprit (*spiritus*) fut hors de lui-même (*a semetipso alienatus ?*)

Mais, là, il me revient à la mémoire qu'un autre disait de lui-même : « Pour moi, Jean, je fus dans l'Esprit » (15). Ainsi, (l'Apôtre) Jean rend-il témoignage qu'il fut dans l'Esprit, et voici que la Reine de Saba affirme qu'elle n'eût plus d'esprit. Eh, quoi ? L'un fut dans l'Esprit, et l'autre sans esprit ? Qui peut comprendre cela ? Si Jean fut dans l'Esprit, qui m'expliquera s'il y fut selon la chair, ou bien selon l'esprit ? Mais, comment a-t-il pu être dans l'Esprit selon la chair, alors que le corps n'a pu se trouver que dans un lieu corporel ? Si donc, on croit qu'il y fut selon l'esprit, qui m'expliquera comment l'on peut dire que

(14 bis) Remarquons le jeu de mots entre *excidere* : tomber, faillir, se tromper, et *excedere* : sortir, aller au-delà, d'où vient *excessus*.

(15) *Apoc*, I, 10.

l'esprit est dans l'Esprit ? Que dirons-nous donc de la Reine de Saba ? Est-ce que son corps demeura sans vie (16) quand elle commença à ne plus avoir de souffle-esprit (*spiritus*) ? Qui pourra le dire ? Qui oserait l'affirmer, s'il n'est pas (lui-même) privé d'esprit (*amens*) (17) ?

Le corps de la Reine ne fut donc à aucun moment sans esprit-souffle (*spiritus*), car sans le souffle-esprit (*spiritus*) elle ne pouvait vivre. Mais quoi ? Est-ce que l'Esprit a été sans l'esprit ? L'explique qui peut, et comme il peut, la manière dont l'esprit est dans l'Esprit ,ou l'Esprit sans l'esprit, si, à juste raison, l'on croit la première chose de l'Apôtre Jean et la seconde de la Reine. Peut-être est-ce cela, pour l'esprit d'être dans l'Esprit : se rassembler tout entier lui-même en lui-même, et ignorer totalement, pendant ce temps, ce qui intéresse la chair et ce qui la concerne ? Et, pour l'Esprit, d'être sans l'esprit, n'est-ce pas d'être hors de lui, répandu totalement au-dessus de lui-même (*suprasemetipsum totum effundere*) (18), ignorant entièrement, cependant ce qui se passe au-dessous de lui et en lui, et pénétrant tout entier dans le secret de la Divinité (*et in illud Divinitatis arcanum totum intrare*) ? Ne peut-on, dès lors, affirmer en toute vérité que l'esprit est dans l'Esprit, lorsqu'il oublie toutes les choses extérieures, qu'il ignore également

(16) Le texte de la Patrologie porte *examine*, ce qui ne donne aucun sens. Il faut lire certainement *exanime* : privée de vie.

(17) *Amens*, au sens ordinaire du mot, signifie « fou ». *Alienatus*, *amens*, tels sont les termes qu'emploie Richard pour décrire cet état qui défie la description et ne peut être compris que de ceux qui l'ont éprouvé eux-mêmes.

(18) Nous retrouvons la même image chez Saint Augustin : « ...je ne cesse de poursuivre, en mes méditations, cette recherche de mon Dieu, et dans mon désir de voir se découvrir à mon intelligence, par le moyen de ses œuvres, les perfections invisibles de Dieu (allusion à *Romains*, I, 20), je répands au-dessus de moi mon âme et il ne me reste plus rien à atteindre que mon Dieu. C'est là, dans cette région qui dépasse mon âme, qu'est la demeure de mon Dieu ; c'est là qu'il habite, c'est de là qu'il me regarde, de là qu'il m'a créé, de là qu'il me gouverne, de là qu'il prend soin de moi, de là qu'il m'appelle, de là qu'il m'encourage, de là qu'il me dirige, de là qu'il me conduit, de là qu'il m'amène au terme » (*Ennar. in Ps.* 41, cit. par H. Marrou, *St Augustin et l'augustinisme*, Le Seuil, p. 113).

tout ce qui, dans le corps, s'opère corporellement, et qu'il n'est présent que pour cela seul qui, par la mémoire ou l'intellect (*per memorium vel intellectum*), plaide dans l'esprit et en faveur de l'esprit ? Pourquoi ne dirait-on pas en vérité que l'esprit ne se possède pas lui-même, quand il commence à mourir à lui-même (*a semetipso deficere*), et à passer de son être propre en un état qui dépasse le monde et qui est réellement plus qu'humain (*a suo esse in supermundanum quemdam, et vere plus quam humanum statum transire*) ? Cet esprit, par une admirable transfiguration, semble mourir à l'état humain (pour naître) à l'état divin (*et mirabili transfiguratione spiritus ille ab humano videatur in divinum deficere*), de telle sorte qu'alors il n'est plus lui-même, au moment du moins où il commence à résider plus profondément dans le Seigneur, « car celui qui adhère au Seigneur est un seul Esprit avec Lui » (19). Et il peut psalmodier, celui qui est dans cet état : « Mon âme défaille dans Ton salut » (20).

Ainsi, il est dans l'Esprit, celui qui s'élève au degré suprême de l'Esprit (*summum mentis*), et il semble qu'il meure à l'esprit, celui qui transcende le degré suprême de l'esprit.

Mais nous laissons à des intelligences plus savantes l'analyse complète de ces choses.

(*A suivre*)

Traduit du latin et annoté par
Hélène MERLE.

(19) I *Cor.* VI, 17. Tout ce chapitre est à rapprocher de la q. 175 de la *Somme Théol.* (IIa IIae, Déselée et Cie, « La prophétie », pp. 147-183, trad. Synave et Benoit) où Saint Thomas étudie la nature et les effets du *raptus* ou ravissement.
(20) *Ps.* CXVIII, 81.

ERRATA

N° 392, novembre-décembre 1965.

Page 260, n. 2 1re ligne : supprimer « qui ».
Page 261, ligne 7, après « divine » mettre une virgule.
Page 262, ligne 18 : après « De même » mettre une virgule.
Page 263, note 9 : avant « Corinthiens », mettre I.
Page 263, note 11, 3e ligne : après « ultérieur » ajouter « dira ». 5e ligne : lire « couvent » et non « couvant ».
Page 265, ligne 19 : supprimer « aussi ».

LES LIVRES

Les Dieux nationaux du Japon, par Jean Herbert (Paris, Albin-Michel, 1965).

M. Jean Herbert, qui ne se résoud pas aisément au choix dans l'abondance des matériaux qu'il a patiemment collectés, nous présente un second volume sur le *Shintô*, et nous en annonce, pour bientôt, un troisième : malgré l'intérêt et le sérieux de tout cela, il faudra bien, soit en extraire l'essentiel, soit le considérer globalement comme une encyclopédie mal commode.

« Dieux nationaux » ? Qu'est-ce à dire, sinon que les limites d'expansion d'une forme traditionnelle correspondent historiquement ici — et providentiellement — à celles d'une ethnie, et des îles qui la contiennent ? Et n'est-ce pas plutôt alors la communauté qui appartient aux Dieux ?

Le souci de M. Herbert n'était pas moins méritoire, qui consistait à débroussailler le *Kojiki*, le *Nihongi* et toute la forêt mythique qui s'est développée autour d'eux, en vue d'y rechercher les données d'une cosmologie qui nous soit intelligible. Mais est-elle destinée à le devenir ? Nous avons certes trop tendance à faire de cette conformité à nos habitudes mentales un critère d'authenticité. La « logique du *musubi* » n'est pas de notre monde. Bien sûr, le symbole ne remplit son rôle que s'il rend perceptibles la volonté et l'activité du Ciel. Or elles nous apparaissent de façon tout aussi « chaotique » dans le contexte nippon que, par exemple, dans le contexte celtique, à cette différence capitale près qu'elles n'ont pas cessé de se manifester dans le premier. Aussi le symbolisme du *Shintô* doit-il être vécu, respiré, saisi à l'état de nature : c'est pourquoi le commentaire didactique et l'épure apparaissent en regard comme des spéculations extérieures, étrangères à sa vraie fonction. M. Herbert ne l'ignore pas, sensible qu'il est aux imputations de « rationalisme » et d' « occidentalisme » qui lui sont venues du Japon, mais il lui est aisé de se consoler en constatant que, parmi ses censeurs, il en est de plus résolument « occidentaux » que lui-même... L'un d'eux ne prétend-il pas que la mythologie a été fabriquée par la Maison Impériale à des fins d'unification communautaire ? Le principal reproche qui puisse être fait à M. Herbert est, en définitive, d'insister moins sur la valeur du symbole que sur celle du détail, sur les critères intemporels de la vérité que sur les « opinions » discordantes et peut-être inégalement fondées.

En conclusion, l'auteur tente un parallèle entre le mythe shintoïste et le mythe vishnouïte, trop souvent établi sur des considérations secondaires pour être uniformément convaincant. Les coïncidences sont toutefois assez nombreuses pour retenir l'attention et, s'il faut sans doute exclure les « *communications intenses... entre les deux groupes humains qui pratiquaient ces religions* », le contact « *entre chacun d'eux et un troisième groupe originel qui leur aurait fourni ces mythes* » évoque, si l'on veut l'exprimer autrement, les origines « hyperboréennes », tellement sensibles dans le *Shintô*. Onogoro-jima, l'île « centrale » issue de la lance de Susano-wo-no-mikoto, est constituée par des cristaux de sel : n'est-ce pas une « île blanche », comme la *Tula* primordiale ?

Pierre GRISON.

Martin LINGS, *Ancient Beliefs and modern Superstitions* (Perennial Books, London, 1964).

Dans ce livre petit mais dense, M. Martin Lings dresse un parallèle éloquent entre le monde ancien ordonné à des « croyances » légitimes et le monde moderne voué à des « superstitions » qui lui sont particulières. Quand — développe l'auteur — à défaut de connaissance directe, les aspirations humaines sont du moins orientées vers les réalités métaphysiques ou vers leurs expressions authentiques, dans tous les domaines, on peut à bon droit parler de « croyances » légitimes. Mais quand, avec la déchéance cyclique ces aspirations ne sont plus orientées vers des réalités supérieures, et qu'il leur faut cependant nécessairement un exutoire, elles ne peuvent le trouver que dans les innombrables chimères et trivialités de l'humanisme, et surtout de nos jours, du modernisme : substituts aberrants de ce qu'étaient les buts normaux de l'ordre traditionnel, les « idéaux » de monde moderne sont, dit l'auteur, de véritables « superstitions ».

Il n'est peut être pas sans intérêt de signaler qu'on rencontre là une certaine particularité terminologique qui tient d'ailleurs d'assez près aux deux applications possibles, et faites par Guénon lui-même, du terme « superstition », lequel étymologiquement signifie *quod superstat* : celui-ci s'applique, dans un premier sens, à ce qui est conservé et respecté comme « forme » incomprise d'une chose traditionnelle dont l'esprit est disparu, et qui, ainsi, « se survit à soi-même » (cf. *Symboles fondamentaux*, ch. VII), et, dans un deuxième sens, à ce qui, de pure invention moderne tant pour la « forme » que pour le « sens », reçoit des égards dus régulièrement à des réalités traditionnelles. C'est dans cette dernière acception que Guénon emploie ce terme dans *Orient et Occident*, page 45, à propos de certains mots qu'il a cités plus haut « ... aux-

quels nos contemporains semblent attacher une sorte de pouvoir mystérieux, indépendant de leur sens. La « Science » avec une majuscule, comme le « Progrès », et la « Civilisation », comme le « Droit », la « Justice » et la « Liberté »... » C'est, au fond, dans cette même acception que M. Lings lui-même emploie le terme « superstitions » tout au long de son livre.

C'est pourquoi aussi le « fanatisme du progrès » et l' « optimisme », par exemple, dont parle M. Lings, et qui s'inscrivent dans la même catégorie, ne sont pas à proprement parler des « subsistances », même résiduelles, de la Foi et de l'Espérance, mais des « substituts » modernes de ces deux vertus théologales.

Tout au long de l'exposé, les lecteurs de Guénon retrouveront évoquées bien des notions qui leur sont certes familières : pour le côté positif, l'analogie du microcosme et du macrocosme la doctrine de l'Homme Universel, les actions et réactions concordantes, le double rythme « solve et coagula », le voyage initiatique de Dante, la jonction des extrêmes, la notion métaphysique de la liberté, le symbolisme du pontifex, la doctrine des cycles, les quatre âges de l'humanité, la primauté de la tradition orale, Caïn et Abel ou l'opposition du nomadisme et des peuples sédentaires, les fondements de l'institution des castes, les rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel, etc. ; pour le côté négatif et critique : le préjugé classique, les postulats du rationalisme, l'illusion des statistiques, l'absurdité de la démocratie, la dégénérescence du langage, etc.

M. Martin Lings illustre tous ces points d'exemples choisis, étayés, quand il le faut, de citations judicieuses; son petit livre n'est pas à proprement parler un exposé doctrinal, mais, s'attachant surtout à démontrer maintes applications de la doctrine traditionnelle dans le contexte cyclique, il peut être plus facilement abordable par un public nouveau que ne le serait un ouvrage plus purement doctrinal ; et en ce sens, il apparaît particulièrement bien adapté à donner un aperçu de la perspective traditionnelle au public anglo-saxon, pour lequel l'œuvre de René Guénon reste difficilement accessible.

Oswen de LORGERIL.

LES REVUES

Kairos nº 1/1965 (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Il s'agit là d'un véritable numéro spécial consacré aux rapports entre Catholiques et « Religions non-chrétiennes », dans une perspective qui est très évidemment celle des décisions conciliaires et de l'Encyclique « *Ecclesiam suam* », comme le souligne clairement la contribution du Cardinal Koenig, Archevêque de Vienne et responsable du nouveau « Secrétariat pour les non-chrétiens ». Tout cela marque, certes, le chemin parcouru depuis les méthodes d'évangélisation espagnoles du XVIe siècle, mais ne va ni sans réticences, ni sans réserves, ni sans équivoques.

Hindou converti, M. Sachit Dar y a certes gagné une belle virtuosité dans le maniement du vocabulaire philosophique européen d'aujourd'hui. Il est toutefois assez lucide et intellectuellement assez bien situé pour apercevoir les « contradictions » du Catholicisme romain implanté dans le cadre de la réalité indienne, de l'humanité indienne, de la Sagesse hindoue, les équivoques et les dangers d'un Christianisme « *hors les murs* ». M. Sachit Dar franchit ces obstacles avec un bel enthousiasme de néophyte conquérant, mais la façon qu'il a de résoudre le problème n'apparaît-elle pas comme un peu trop purement dialectique, ou, pour reprendre son propre terme, « noétique » ? *Asie, Christianisme, Humanité* : des voies sont ouvertes ; on s'y engage avec rigueur, avec brio, avec ferveur : mais ce ne sont pas vraiment les voies d'une « rencontre », sinon avec l'accumulation des thèmes et des soucis d'une époque

Les propos de M. Mathias Vereno sur les « confessions » et les « religions » sont des réflexions sur le langage théologique à propos d'un manuel récemment paru.

Quant à l'article de M. Klaus Klostermaier, « *Pratique du dialogue intérieur* », il est le compte-rendu d'assemblées « œcuméniques » organisées par M. Jacques-Albert Cuttat, ambassadeur de Suisse à New-Delhi, et dont il a déjà été souligné ici que sa *Rencontre des Religions* était une rencontre manquée » (cf. E.T. nº 347). On peut tout au moins s'étonner qu'en de tels colloques tenus en Inde et où l'Hindouisme joue un rôle important, il ne soit fait aucune place à l'avis des Hindous...

Pierre Grison.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1966